

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

VALÉRIA ANDRADE LEAL

EDUCAÇÃO PARA ALTERIDADE E SUPERAÇÃO DA VIOLÊNCIA
CONTRIBUIÇÕES DE LEVINÁS E GIRARD

CURITIBA

2017

VALÉRIA ANDRADE LEAL

EDUCAÇÃO PARA ALTERIDADE E SUPERAÇÃO DA VIOLÊNCIA
CONTRIBUIÇÕES DE LEVINÁS E GIRARD

Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Especialista em Filosofia da Educação, no Curso de Pós-Graduação em Especialização em Filosofia da Educação: Ética, Política e Educação, Setor de Educação, da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Celso de Moraes Pinheiro

CURITIBA

2017

Aos que sofrem as diversas formas
de violência, na escola e fora dela.

“Mas a violência não consiste tanto
em ferir e em aniquilar como em
interromper a continuidade das pessoas,
em fazê-las desempenhar papéis em que
já não se encontram, em fazê-las trair,
não apenas compromissos, mas a sua
própria substância, em levá-las a cometer
atos que vão destruir toda possibilidade
de ato.”

(LEVINÁS, 1988, p. 9)

RESUMO

O presente trabalho é fruto de análise bibliográfica, como o objetivo de argumentar acerca da importância da educação na conscientização e superação da violência. Para tanto, buscou-se destacar os principais elementos das teorias de René Girard e Emmanuel Levinás e sua contribuição para a educação, bem como refletir sobre possibilidades e limites da ação educativa quanto à superação da violência. Chegou-se à percepção de que a educação reflexiva, promovida no ambiente não violento, é possibilidade para a construção da paz quando não permanece apenas nas teorias, mas busca aplicá-la em situações concretas vividas na escola e na sociedade. Além disso, o próprio contexto escolar é convidado a superar toda forma de violência manifestada na totalização e rotulação de pessoas.

Palavras-chave: Violência. Alteridade. Educação.

ABSTRACT

The present work is the result of bibliographical analysis, aims to argue about the importance of education in raising awareness and overcoming violence. Stood out the main elements of the theories of René Girard and Emmanuel Levinás and their contribution to education, as well as to reflect on the possibilities and limits of the educational action regarding the overcoming of violence. It has come to the conclusion that reflexive education, promoted in the non-violent environment, is a possibility for the construction of peace when it does not remain only in theories, but seeks to apply it in concrete situations lived in school and in society. In addition, the school context itself is called upon to overcome all forms of violence manifested in totalizing and labeling people.

KEYWORDS: Violence. Otherness. Education.

SUMÁRIO

| | |
|--------------------------------------------------------------|----|
| 1 INTRODUÇÃO | 8 |
| 1.1 JUSTIFICATIVA | 9 |
| 1.2 OBJETIVOS | 10 |
| 1.2.1 Objetivo Geral | 10 |
| 1.2.2 Objetivos Específicos | 10 |
| 1.3 METODOLOGIA | 10 |
| 2 RENÉ GIRARD: MIMETISMO E VIOLÊNCIA | 12 |
| 2.1 VIOLÊNCIA E ORIGENS DA CULTURA: UM ASSASSÍNIO FUNDADOR | 12 |
| 2.2 DESEJO MIMÉTICO E RIVALIDADE MIMÉTICA | 14 |
| 2.3 VIOLÊNCIA, COLETIVIDADE E O MECANISMO DO BODE EXPIATÓRIO | 15 |
| 2.4 CONTRAPOR A VIOLÊNCIA | 19 |
| 3 LEVINÁS E A PROPOSTA DA “ALTERIDADE” | 22 |
| 3.1 ALTERIDADE | 23 |
| 3.2 RESPONSABILIDADE | 25 |
| 3.3 A LINGUAGEM | 27 |
| 3.4 A PRIMAZIA DA ÉTICA | 28 |
| 4 EDUCAÇÃO E SUPERAÇÃO DA VIOLÊNCIA | 30 |
| 4.1 CONSCIENTIZAR | 30 |
| 4.2 FAZER-SE “OUTRO” | 33 |
| 4.3 DOIS PENSADORES, VÁRIOS PENSAMENTOS | 36 |
| 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS | 39 |
| REFERÊNCIAS | 41 |

1 INTRODUÇÃO

A ascensão da violência social na história e nos tempos atuais acena para a necessidade de construção de um novo conceito de outro, de vida e dignidade humana. São diversas as vozes que clamam por paz, por solidariedade, por harmoniosa convivência. Entre elas, destacamos dois pensadores: René Girard e Emmanuel Levinás.

Girard, com a teoria mimética, denuncia o mecanismo violento que elege “bodes expiatórios”, sacrificando-os em nome da conciliação social, e alerta para a necessidade urgente do rompimento do círculo vicioso gerador de agressividade. Lévinas também observa os sinais da violência e com “força metafórica... evoca a ‘escatologia da paz messiânica’, sobrepondo-a à ontologia da guerra, condição para a moral opor-se à política” (COSTA, 2000, p.98). Para o filósofo judeu, a violência não se manifesta apenas no assassinato do bode expiatório, mas consiste em aprisionar o outro em generalizações, em parâmetros de totalidade que impedem que ele seja. Tal acontece nos processos pedagógicos que não estão atentos ao outro, suas diferenças e possibilidades.

Diante da realidade de violência crescente em todas as classes sociais, emerge a necessidade de promover uma ética baseada em uma nova consciência de Outro e de si mesmo, processo com o qual o pensamento de Levinás e Girard pode contribuir significativamente. Considerando a escola lugar privilegiado para transmissão e assimilação de valores, cabe questionar-se acerca da colaboração destes dois pensadores para a realização de um sistema educacional que efetivamente contribua para a superação da violência e de sistemas totalitários, sabendo-se que pode facilmente incorrer no equívoco de ser ela mesma totalitária.

Tendo em face tal problemática, a presente pesquisa visa argumentar acerca da importância da educação na conscientização e superação da violência. Com este intuito, empenhou-se em relacionar o pensamento de Levinás e Girard e sua contribuição para a educação e refletir sobre possibilidades e limites da ação educativa quanto à superação da violência.

Para tanto, buscou-se, na primeira parte, apresentar os principais conceitos dos pensadores citados. No capítulo primeiro descrevemos os principais elementos da teoria de Girard acerca dos ciclos de violência mimética. Na sequência, o

segundo capítulo apresenta os conceitos fundamentais do pensamento de Levinás, sobretudo no que se refere às relações humanas e os sistemas conceituais que as instigam. O terceiro capítulo busca pontos de encontro entre as duas correntes de pensamento e a aplicação destes em um processo educativo para a superação da violência. Não se pretende, em nenhum momento, oferecer receitas prontas, mas provocações para que, nas mais diferentes realidades, educadores dos mais diversos níveis de ensino reflitam sobre sua própria responsabilidade no que se refere à formação das novas gerações tornando-as mais sensíveis ao outro. Assim, a pesquisa qualitativa, de análise documental, pretende ser um contributo para a educação e a sociedade na construção da paz.

1.1 JUSTIFICATIVA

A sociedade brasileira convive diariamente com notícias das mais diversas formas de violência. O Projeto Mapa da Violência¹ indica, inclusive, uma correlação entre a baixa escolaridade e as possibilidades de ser assassinado no Brasil. Embora mereça estudos mais aprofundados, de imediato, essa correlação chama a atenção para o papel da educação na construção de um novo cenário, mais favorável ao desenvolvimento de todos os atores. A ascensão da violência social nos tempos atuais acena para a necessidade de construção de um novo conceito de outro, de vida, de dignidade humana.

René Girard e Emmanuel Levinás, na condição de filósofos propõem reflexões pertinentes às possibilidades de construção de relações éticas que possam vir a superar os mecanismos violentos presentes na sociedade. Ambos percebem que o convívio gera tensões que podem acarretar hostilidades e agressões e propõem formas de superação destas tensões, nas suas diferentes faces.

Nem sempre caracterizada como crime, a violência, em suas diversas manifestações, também se faz presente na escola. Bulling, exclusão, racismo, preconceitos muitas vezes precedem atos de agressividade física, que nem sempre

¹ Trata-se de um projeto da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais – Flacso, com as instituições parceiras: Centro Brasileiro de Estudos Latino-americanos (Cebela), Instituto Ayrton Senna, Instituto Sangari, Ministério da Justiça, Ministério da Saúde, Organização dos Estados Ibero-americanos para a Educação, a Ciência e a Cultura (OEI), Ritla, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), Secretaria Geral da Presidência, Secretaria Nacional de Juventude e Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Apresenta periodicamente pesquisas com foco na violência letal, especialmente com a juventude, mas também com abordagens para outras temáticas e grupos sociais, como mulheres, armas de fogo, crianças, entre outros. As pesquisas podem ser acessadas em <http://www.mapadaviolencia.org.br/index.php>.

são os mais dolorosos. Além disso, as vivências realizadas na escola, ao mesmo tempo em que sofrem influências externas, tem a capacidade de influenciar na mudança ou manutenção dos males das relações humanas. Frente a isso, ética, relações interpessoais, alteridade, respeito são alguns entre tantos temas a serem discutidos nos processos de ensino aprendizagem visando a superação da violência na própria escola e, conseqüentemente, na sociedade. O problema da violência analisado por Girard e Levinás, leva a questionar, como estes dois filósofos podem contribuir significativamente no campo educativo e quais poderiam ser suas contribuições na formação do cidadão, fruto da educação brasileira hoje. Busca-se iluminar tais problemáticas por meio de reflexões que ainda permanecem em aberto e requerem a constante interação teoria e prática.

1.2 OBJETIVOS

1.2.1 Objetivo Geral

Argumentar acerca da importância da educação na conscientização e superação da violência.

1.2.2 Objetivos Específicos

Os objetivos específicos do trabalho são:

- a) Relacionar o pensamento de Levinás e Girard e sua contribuição para a educação;
- b) Refletir sobre possibilidades e limites da ação educativa quanto à superação da violência.

1.3 METODOLOGIA

A presente pesquisa é fruto da análise bibliográfica em que se pretendeu analisar, a partir das teorias de dois filósofos contemporâneos, René Girard e Emmanuel Levinás, o tema da violência e sua relação com a educação. Para tanto, embora recorrendo a alguns intérpretes e comentadores, preferiram-se publicações dos próprios autores, para compreender em suas próprias palavras, suas propostas e entendimento sobre o tema da violência.

A partir da leitura de cada um dos pensadores, buscou-se a síntese de suas teorias para, posteriormente, buscar pontos de convergência em suas hipóteses e

suas contribuições para a educação, considerando também dados concretos da violência no Brasil, já apresentados em pesquisas realizadas por outrem.

2 RENÉ GIRARD: MIMETISMO E VIOLÊNCIA

O século XX, marcado por duas guerras mundiais e outros tantos conflitos de repercussão planetária, sobretudo por seu caráter violento, reacendeu a discussão filosófica acerca das origens da violência. Um dos pensadores que se ocupou da questão foi o francês René Girard (1923-2015). Vivendo no pós-guerra e durante a guerra fria, elaborou seu pensamento a partir de três eixos principais: o desejo mimético, o caráter coletivo da ação violenta e o mecanismo do bode expiatório. Inicia seu trabalho como crítico literário e descobre em Dostoievski, Cervantes e outros escritores clássicos elementos que indicam o mimetismo, ponto de partida de seu pensamento, passando então a analisar os costumes de povos primitivos, a mitologia e a Bíblia, desenvolvendo assim a teoria mimética. Recorre também a elementos da psicanálise (Freud), a pensadores como Durkheim, Levis-Strauss, entre outros. Toma também narrativas históricas, como os relatos medievais de condenação dos judeus em meio à peste negra, a caça às bruxas, passando a analisar o sistema capitalista que tem os pobres como vítimas necessárias para a manutenção do sistema.

Em linhas gerais, Girard acredita que a causa da violência é o mimetismo e que o elemento religioso tem papel fundamental para a estruturação do sistema vitimário com ritos de imolação e divinização de vítimas, funcionando como uma espécie de “escape” para que a comunidade não se extinga e crie o que se entende por cultura.

Neste estudo, interessa compreender, a partir das teses de René Girard, as origens da violência e as possibilidades de refreá-la ou extingui-la, se isso é possível, por meio do processo educativo. Para tanto, faz-se necessário explicitar, inicialmente, os conceitos centrais da teoria mimética para, posteriormente, aplicá-la à educação.

2.1 VIOLÊNCIA E ORIGENS DA CULTURA: UM ASSASSÍNIO FUNDADOR

Atuando como crítico literário, René Girard volta sua atenção para as relações humanas, sobretudo no que se refere às tramas caracterizadas por disputas e atos de violência. Do mito de Édipo aos romances de Dostoievsky, analisando costumes, mitos e ritos de povos originários, Girard conclui o que já havia sido percebido por Aristóteles: o ser humano é mimético.

... imitar é natural nos homens desde a infância e nisto diferem dos outros animais, pois o homem é o que tem mais capacidade de imitar e é pela imitação que adquire os seus primeiros conhecimentos; a outra é que todos sentem prazer nas imitações (Poética, livro IV).

A condição mimética do ser humano o torna capaz de adquirir conhecimentos assimilar a cultura, sair da condição animal, “...*nos hace capaces de adaptación, es lo que proporciona al hombre la posibilidad de aprender todo cuanto necesita saber para poder participar en su propia cultura. Esta última no se inventa el individuo, sino que la copia*”² (GIRARD, 2006, p. 56). Logo, “o desejo mimético é intrinsecamente bom” (2002b, p. 32), pois insere o sujeito no seu ambiente, forma-o e prepara para viver em sociedade. Cabe ressaltar também que Girard (2006, p. 54) considera uma diferença entre mimetismo e imitação: no primeiro, há menor grau de consciência o que lhe permite determinar as ações de forma involuntária, tornando difícil a ponderação das próprias atitudes. A imitação se faz no convívio e nem sempre é desejo, no sentido da rivalidade mimética³, mas apenas aprendizado, interação entre os pares, transmissão de conhecimentos.

Entretanto, a percepção de Girard acerca dos primórdios das comunidades, leva-o a pensar que toda a base da cultura está sobre um assassinato fundador, um sacrifício relatado nos mitos, revivido nos ritos, e que remetem a fatos reais que estiveram na base da organização social e, num primeiro momento, se expressaram através da religião. Desta forma, o mimetismo é a base da cultura e ao mesmo tempo da violência.

O mito de Rômulo e Remo indica esta percepção, pois no caso, apenas um poderia ser o fundador da cidade. Da mesma forma, a partir de Caim nasceria um povo. O mimetismo gera uma tensão, uma rivalidade mimética que precisa ser aplacada. O assassinio fundador assim é considerado porque organiza a comunidade ao dissolver as tensões. A vítima restaura a ordem uma vez que para ela se dirigem todas as tensões e por isso é considerada divina e será lembrada nas expressões religiosas ou considerada como herói. Posteriormente o gesto será

² “... nos torna capazes de adaptação, é o que dá ao homem a possibilidade de aprender tudo o que ele precisa saber para participar de sua própria cultura. Esta última não é inventada pelo indivíduo, mas é copiada” (Tradução própria).

³ O teólogo James Alison aborda o tema indicando que a imitação faz parte da condição humana começando por um desejo que não é rivalístico, alimentação, p. ex., que assim vai se tornando no convívio com outras pessoas e que, inclusive, ajuda a moldar a própria identidade em contraste com outras. No caso de Girard, ele se volta mais para o desejo que se torna rivalidade, que é apropriativo (Cf. ALISON, James. Uma fé para além do ressentimento. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo, n. 393, ano XII, pp. 11-14, 21 abr. 2012).

repetido para aplacar outras animosidades, o que fica melhor explícito nos ritos sacrificiais.

2.2 DESEJO MIMÉTICO E RIVALIDADE MIMÉTICA

Segundo Girard (2002b, p. 28), “a principal fonte de violência entre os homens é a rivalidade mimética”. Ele usa um exemplo simples: duas crianças em uma sala com inúmeros brinquedos; a partir do momento em que uma criança escolhe um brinquedo específico, a outra ignorará todos os outros e passará a desejar aquele brinquedo de forma que ambas rivalizam em busca do mesmo objeto. Isso acontece porque o mimetismo se refere ao desejo em si. Na obra *A Violência e o Sagrado* (1998), o autor sublinha que o que leva o objeto a ser desejado é justamente o fato de ser desejado por outro. É nas relações que nasce o desejo.

Uma vez que seus desejos primários estejam satisfeitos, e às vezes mesmo antes, o homem deseja intensamente, mas ele não sabe exatamente o quê, pois é o ser que ele deseja, um ser do qual se sente privado e do qual algum outro parece-lhe ser dotado. O sujeito espera que este *outro* diga-lhe o que é necessário desejar para adquirir este ser. Se o modelo aparentemente já dotado de um ser superior, deseja algo, só pode se tratar de um objeto capaz de conferir uma plenitude de ser ainda mais total. Não é por meio de palavras, mas de seu próprio desejo que o modelo designa ao sujeito o objeto sumamente desejável (GIRARD, 1998, p. 184).

Na mitologia, Girard identifica o mimetismo que gera a violência no relacionamento de irmãos gêmeos. No caso de Rômulo e Remo, por exemplo, cada um odeia no outro exatamente aquilo que lhe é idêntico (GIRARD, 2002b, p. 41), da mesma forma que deseja ter o que o outro tem justamente porque lhe imita em seu desejo. Esta compreensão leva o pensador a concluir que a raiz do desejo não está no sujeito que deseja, nem ao menos no objeto, mas no modelo que acaba atuando como uma espécie de mediador (GIRARD, 2002a, p. 154). O rival, assim se torna, porque é imitado em seu desejo.

A rivalidade não é o fruto da convergência acidental de dois desejos para o mesmo objeto. *O sujeito deseja o objeto porque o próprio rival o deseja.* Desejando tal ou tal objeto, o rival designa-o ao sujeito como desejável. O rival é o modelo do sujeito, não tanto no plano superficial das maneiras de ser, das ideias, etc., quanto no plano mais essencial do desejo (GIRARD, 1998, p. 184).

Ao desejar o que o outro deseja, estabelece-se a rivalidade mimética a ponto do objeto ter valor quanto mais for desejado pelo outro perdendo a importância em

si. O rival torna-se, então, um “escândalo”⁴, um obstáculo para o outro, suscitando tensões e violência. Assim, se estabelece um processo imitativo que vai do desejo do objeto ao desejo de ser o outro. Neste ponto, Girard (1996, p. 24) entende que *“todo deseo es deseo de ser”*⁵, pois não se trata apenas de possuir um objeto, mas de ser o outro, estar no seu lugar.

Outro elemento interessante a considerar, partindo do exemplo de Rômulo e Remo, é a indiferenciação: se dois indivíduos desejam a mesma coisa, eles se tornam iguais e estão na mesma condição para lutar pelo objeto desejado. Esta indiferenciação, entretanto, consiste em um processo que não atinge o real, mas a percepção do real (GIRARD, 2004, p. 46). Essa relação mistura admiração e rivalidade de um para com o outro.

Quando utilizamos os desejos daqueles que admiramos, somos obrigados a jogar o jogo mortalmente sério da rivalidade mimética. Perder é vermos os nossos modelos contrariarem os nossos desejos e sentirmo-nos tanto mais rejeitados e humilhados quanto os admiramos. Mas, com a sua vitória que confirma a sua superioridade, admiramo-los mais do que nunca, tanto que o desejo se intensifica (GIRARD, 2002a, p. 156).

Estabelecida a disputa, haverá um perdedor e uma revanche, dando prosseguimento a um ciclo de violência. “A vingança é uma forma de imitação, visto que se deseja imputar ao outro, o mesmo que lhe foi imputado. A humilhação quer vingar-se humilhando, ou seja, imitando o papel daquele que humilha” (GIRARD, 2002a, p. 156), se quer conferir ao outro o mesmo dano, ou seja, agir da mesma maneira. A vingança reforça e pereniza o ciclo de violência estabelecido com base no mimetismo.

2.3 VIOLÊNCIA, COLETIVIDADE E O MECANISMO DO BODE EXPIATÓRIO

O desejo mimético conflui naturalmente para tensões sociais que acabam por gerar reações coletivas de violência em que cada um procura culpados para os problemas reais, como uma colheita ruim, por exemplo. Nas narrativas das comunidades primitivas, muitas vezes essa violência recíproca é caracterizada como peste. Para comunidades pequenas, isso pode significar a extinção do grupo, visto

⁴ Partindo de interpretações do termo “escândalo” que aparece no Evangelho, Girard entende que se trata de algo “que faz coxear”, que atrapalha, uma “pedra de tropeço” (Cf. GIRARD, René. **A voz desconhecida do real**. Uma teoria dos mitos arcaicos e modernos. Lisboa: Instituto Piaget, 2002a, p. 143-144). Em termos de mimetismo, o “escândalo” é o “sósia mimético” que atrapalha o sujeito na busca por seu objeto desejado, ou seja, o ser como o outro (Cf. GIRARD, René. **Eu via Satanás cair do céu como um raio**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002b, p. 39).

⁵ “Todo deseo es deseo de ser” (Tradução própria).

que ações violentas contagiam e desencadeiam represálias criando um ciclo infundável.

Uma vez que os nossos desejos são miméticos, este imitam-se e agrupam-se em sistemas de oposição obstinados, estéreis e contagiosos: os escândalos. Quando se multiplicam e concentram, mergulham as comunidades em crises que se agudizam cada vez mais, até o momento paroxístico em que a polarização unânime contra uma única vítima fornece o escândalo universal, o 'abcesso de fixação', que apazigua a violência e recompõe o conjunto descomposto (GIRARD, 2002b, p. 123).

Para evitar o “todos contra todos”⁶, a comunidade, unanimemente elege e volta-se para uma única vítima que atua como um “bode expiatório”. O costume de oferecer sacrifícios aos deuses, considerando que muitos grupos ofereciam sacrifícios humanos, que, em alguns grupos, foram substituídos por animais, é um indício deste mecanismo. Na ilusão de abrandar a ira dos deuses, o que realmente se queria era pacificar as tensões internas surgidas entre os pares.

O “bode expiatório” é a vítima a quem se dirige toda a violência. O termo bode expiatório “refere-se a um mecanismo de vitimização verdadeiramente arbitrário, mas não apercebido como tal, que fornece uma chave para a interpretação dos textos quase míticos da perseguição mistificada” (GIRARD, 2002a, p. 43). Entretanto, como já afirmado, a vingança por parte de alguém ligado à vítima faria com que as tensões não fossem abrandadas. Por isso, surgem duas questões consideráveis: a eleição da vítima e a coletividade.

Uma vez que a crise é antes de tudo a do social, existe forte tendência de explicá-la pelas causas sociais e sobretudo morais. Todavia, mais do que reprovar a si próprios, os indivíduos têm forçosamente a tendência de reprovar tanto a sociedade em conjunto, o que não os compromete com nada, como outros indivíduos que lhe parecem particularmente nocivos por razões fáceis de desvendar. Os suspeitos são acusados de crimes de um tipo particular (GIRARD, 2004, p. 22).

Em primeiro lugar há que se considerar que a crise é social, ou seja, é fruto da experiência de “indiferenciação” que coloca as pessoas umas contra as outras, pois o que mais sobressai são os “maus comportamentos, a reciprocidade de insultos, de golpes...” (GIRARD, 2004, p. 21). Girard (2004) considera que a hierarquização da organização social acarreta perdas e ganhos que nem sempre

⁶ Segundo Stéphane Vinolo, para que se chegue ao ponto de estabelecer um contrato social é necessário que as partes já tenham, de alguma forma, renunciado à violência para poderem dialogar, por essa razão, o contrato social não é suficiente para frear a violência (Cf. VINOLO, Stéphane. A teoria apocalíptica de Girard. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo, n. 393, ano XII, pp. 15-19, 21 abr. 2012).

são percebidos e que alimentam o desejo mimético confluindo para as tensões sociais. Como resultado há a sensação de impotência que leva a buscar causas exteriores e não as naturais. É o ambiente propício para que a acusação se volte apenas para uma pessoa. Uma vez eleita, a comunidade acredita piamente que a vítima é a causa dos males que a afligem, mesmo não buscando as causas mais profundas. Assim, termina por atribuir-lhe um poder maléfico, o que justifica o linchamento.

A escolha da vítima é algo perigoso, pois pode também suscitar a vingança que, ao invés de amenizar, alimentaria a violência criando um ciclo infundável. Por isso, como a crise é coletiva, a responsabilidade da morte da vítima também precisa ser coletiva, ou seja, o sacrifício tem que ser por unanimidade na comunidade.

A caracterização do que seria moralmente inaceitável, a diferença ou mesmo a fragilidade da vítima, faz com que sua eleição seja mais fácil e mais eficaz. Girard (2004) identifica, então, estereótipos da perseguição.

Acontece que as vítimas de uma multidão são sempre aleatórias, embora aconteça também que não o seja. Acontece que até que os crimes de que são acusadas sejam reais, mas não são eles, mesmo neste caso, que desempenham o papel principal na escolha dos perseguidores, e sim a pertinência das vítimas a certas categorias particularmente expostas à perseguição (GIRARD, 2004, p. 25).

Há que se considerar que há uma crise social e cultural que leva a uma indiferenciação generalizada, como já afirmado. Nesta crise, as instituições e autoridades religiosas e civis, embora já reconhecidas, tendem a ser enfraquecidas o que favorece a formação da “multidão”, da massa indiferenciada que irá pressionar resoluções ou mesmo executar ações que supostamente resolvam ou, melhor dizendo, aliviem a tensão estabelecida. Essa coletividade identifica o culpado do “crime indiferenciador” - estupro, incesto, assassinato de uma autoridade ou de uma criança... - que fere a ordem social, algo que justifique a ação violenta. Trata-se de uma “acusação estereotipada que autoriza e facilita esta crença, desempenhando com toda evidência, um papel mediador. Ela serve de ponto entre a pequenez do indivíduo e a enormidade do corpo social” (GIRARD, 2004, p. 23). Diante disso, os sacerdotes, no caso das religiões, ou as autoridades civis, como prefeitos, juízes..., veem-se obrigados a tomar decisões conforme o arbítrio da multidão. Ademais, há marcas de seleção vitimária, como por exemplo, um negro em país de brancos, religião de minoria, deficiências físicas, enfim, elementos de polarização da vítima,

em relação à multidão. O relato Guillaume de Machaut sobre a peste na Idade Média é um exemplo analisado por Girard (2004), no caso, os judeus são responsabilizados pela peste e perseguidos. Embora não fossem os culpados reais, a comunidade assim acreditava e buscava, com sua execução ou banimento, resolver o problema.

Girard vê processos semelhantes em relatos históricos como aqueles da Revolução Francesa, por exemplo, no assassinio dos nobres. Neste caso, a nobreza é o fator diferenciador que desencadeia a eleição vitimária. Há a formação da multidão que é unânime no julgamento e o elemento mimético que buscava a “igualdade”, entendido em todos os sentidos. Neste caso, vale ressaltar que o estereótipo não é a desvantagem da vítima, mas a vantagem em relação aos membros da multidão: o poder dos nobres torna-se um fator de polarização; a indiferenciação, que rompe o “respeito” pela autoridade, permite que sejam julgados e condenados como pares. O mesmo é perceptível, no entender do pensador, no sistema capitalista que aceita a pobreza como mal necessário ou inevitável; no holocausto em que os judeus eram alvo de perseguição e assassinio, e outras formas de segregação e eliminação de povos e indivíduos.

Nas comunidades primitivas, uma vez acontecido o assassinio e a comunidade sentindo-se reconciliada, a causa da reconciliação é atribuída à vítima. De culpada, ela passa a ser a apaziguadora, a causa das benesses de forma que é “divinizada”, a morte não tem a palavra final sobre ela (GIRARD, 2004, p. 61). Por isso seu sacrifício será lembrado, dando origem aos mitos e seu sacrifício repetido, originando os ritos das comunidades antigas.

Quando la crisis parece amenazar de nuevo, se recurre a los grandes medios, y se imita lo que la víctima hizo, parece ser, para salvar a la comunidad. Ella acepta hacerse matar. Se va a elegir una víctima sustitutoria que morirá en su lugar, una víctima *sacrificial*: es la invención del *rito*. Por último, se va a recordar esta visita sagrada: a eso se le llama *mito*. Los monstruos mitológicos testimonian el desorden del que esos relatos, guardan la huella de las perturbaciones de la representación en el momento de la crisis mimética (GIRARD, 1996, p. 33).⁷

⁷ “Quando a crise parece ameaçar de novo, se recorre aos grandes meios, e se imita o que a vítima fez, como que para salvar a comunidade. Torna-se a eleger uma vítima substitutiva que morrerá em seu lugar, uma *vítima sacrificial*: é a invenção do *rito*. Por fim, se recorda esta visita sagrada: a isso se chama *mito*. Os monstros mitológicos testemunham a desordem destes relatos, acompanham os distúrbios da representação nos momentos da crise mimética” (Tradução própria).

Assim, Girard entende a invenção do sagrado e das religiões, sobretudo em sua função de apaziguar as tensões nos grupos humanos para que estes não se autodestruam. Apenas quando denuncia a inocência do bode expiatório e a perversidade do mecanismo é que este pode ser rompido. Girard (1996, p. 31) enfatiza que não há culpados no mecanismo mimético visto que ele é inconsciente. O mais consciente que pode ser é o nível da expressão do sagrado em ritos e mitos.

2.4 CONTRAPOR A VIOLÊNCIA

Ao apresentar a teoria mimética, Girard busca encontrar e trazer à luz as causas da violência, que para ele é o mimetismo. A análise do pensador o fez entender que o mecanismo mimético não se torna consciente, e quanto mais inconsciente, mais forte é a sua atuação (GIRARD, 1996, p. 37), ou seja, a violência se perpetua. A eliminação da vítima gera na comunidade um efeito reconciliador. Por ser unânime, a ação não gera culpa nos indivíduos, mas todos creem estar contribuindo para a pacificação da comunidade. Neste caso, o mecanismo também é inconsciente, mas a polarização da violência e sua execução dão à comunidade a sensação de eficácia do ato e a necessidade de sua repetição, gerando um círculo mimético que evita que a comunidade se autodestrua.

A análise dos textos antigos colocou nas mãos de Girard o texto sagrado judeu-cristão. Nele, o pensador encontrou a resistência ao mecanismo do bode expiatório, não apenas ao se contrapor aos sacrifícios humanos, como exposto na narrativa do sacrifício de Isaac, mas ao clarificar a inocência das vítimas, revelando a perversidade do mecanismo do “bode expiatório”. A Bíblia é reveladora porque expõe o mesmo drama retratado nos mitos, mas há “uma vítima firmemente decidida a rejeitar as ilusões persecutórias; é preciso, portanto, este mesmo drama para gerar o único texto que possa deslindar completamente toda a mitologia” (GIRARD, 2004, p. 134). Assim é a narrativa da crucificação de Jesus, o livro de Jó, além dos salmos, que dão a palavra às vítimas. A inocência das vítimas soa como uma denúncia do mecanismo de violência. No caso de José, Judá rompe o ciclo do bode expiatório ao colocar-se no lugar dos verdadeiros culpados. Além disso, a inocência de José é constantemente reforçada na narrativa⁸, embora a predileção do pai, sua condição de “sonhador” e o cargo de vice-rei o coloquem em situação de polarização. Jó

⁸ Cf. Gênesis, cap. 37ss.

personifica vários sinais vitimários: é doente, perde seus bens, ocorrem-lhe tragédias como se estivesse sendo rejeitado pela divindade. Seus amigos insistem para que ele admita sua culpa, mas ele permanece firme alegando sua inocência. No entender de Girard, os mitos buscam justificar ou esconder o mecanismo vitimário enquanto vários relatos bíblicos oferecem resistência a este mecanismo, colocando à luz a inocência das vítimas.

A tomada de consciência do mecanismo do bode expiatório e do mimetismo que gera a competição é o primeiro passo, que, lentamente, assim como foi forjado o mecanismo mimético, poderá reduzir os impactos violentos do desejo mimético. “O mecanismo vitimário só funciona devido à ignorância daqueles que o fazem funcionar. Acreditam estar na verdade quando, na realidade, estão na mentira” (GIRARD, 2002b, p. 63). Ao analisar textos bíblicos, Girard percebe que neles há o reconhecimento da violência que é denunciada e perdoada, mas para que isso aconteça o reconhecimento começa em si mesmo: reconhecer a violência que parte de próprio desejo.

Quando suspeitamos que os nossos vizinhos cedem à tentação do bode expiatório, denunciemo-los com indignação. Estigmatizamos ferozmente os fenômenos de bode expiatório de que os nossos vizinhos se tornam culpados, sem nós mesmos conseguirmos passar sem vítimas alternativas. Tentamos acreditar que só temos rancores legítimos e ódios justificados, mas as nossas certezas neste domínio são mais frágeis do que as dos nossos antepassados (GIRARD, 2002b, p. 195).

Agindo desta forma, alimenta-se o ciclo mimético sem mesmo o perceber. O reconhecimento de que o desejo está em mim, embora despertado pelo outro, e que o “bode expiatório” não é realmente culpado é que pode conter os processos violentos.

Outro elemento que Girard identifica nos relatos bíblicos é que as vítimas ganham voz. Nos Salmos 83 e 84, por exemplo, o livro sagrado registra o clamor do pobre, doente, indefeso, aquele que facilmente seria identificado nos estereótipos vitimários, eles clamam à divindade. Por sua vez, o Salmo 82 dá a palavra à própria divindade julgando os poderosos e defendendo as vítimas, em especial o órfão, a viúva e o estrangeiro, perfeitas vítimas para o mecanismo mimético. Nos relatos, as vítimas não falam por si mesmas, pois não tem credibilidade, mas são representadas, geralmente, pelo profeta que tem autoridade reconhecida pela comunidade para denunciar a perversidade do sistema.

Por fim, pode-se deduzir que, a partir da teoria de René Girard, ao tomar consciência do mecanismo mimético, violento, vitimário, rompe-se com o ciclo de violência denunciando e defendendo as vítimas. Naturalmente que para tanto, faz-se necessário localizar-se no ciclo vitimário, entender que papel se desempenha no processo e assumir a própria “culpa” pelo desejo e mimetismo que gera rivalidade e alimenta a violência.

3 LEVINÁS E A PROPOSTA DA “ALTERIDADE”

Inserido nos círculos filosóficos alemães e franceses do século XX, Emmanuel Levinás (1906-1995) refletiu sobre o papel da filosofia e que resposta poderia ser dada frente às ações violentas que marcaram o século, inclusive contra o seu povo judeu. Após certo encantamento pela obra de Heidegger, interessa-lhe, para além do ser, a responsabilidade de cada um por todos, fazendo da ética o tema central de sua produção filosófica.

Como filósofo, começa a perceber a ação violenta da uniformização para dentro dos sistemas de pensamento, pela maneira com que se constituem. Frente a isso, mostra-se crítico à própria filosofia, de raízes gregas, que funda-se na pretensão de totalização, entendida como uma

... tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. A consciência de si ao mesmo tempo que consciência do todo (LEVINÁS, 1982, p. 67).

Para o pensador, a filosofia, enquanto ontologia é dogmática e, como tal, busca reduzir tudo a conceitos de forma a transformar tudo no Mesmo, tirando-lhe a originalidade, a alteridade. “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (LEVINÁS, 1988, p. 31). Assim, o exercício da inteligibilidade transforma-se em poder sobre o outro, poder que oprime, pois não permite que o outro seja Outro. Sendo assim, a ética torna-se crítica da ontologia de forma que a ontologia pressupõe a metafísica porque a relação com o Outro, com um ente, precede a ontologia.

O pensamento filosófico de Levinás baseia-se na relação com o outro, completamente outro, totalmente diferente de mim e do Mesmo. Por isso, soa-lhe tão apelativo as categorias bíblicas de órfão, viúva e estrangeiro, ou seja, aquele que em nada se identifica comigo, diferente dos pares sociais, como será descrito posteriormente. Da compreensão de totalmente outro, Levinás cunhará o termo alteridade, perceptível através do rosto que exige responsabilidade, substituição. São algumas das palavras chave no seu pensamento que busca um “outro modo de ser”, para que se chegue a ser verdadeiramente humano.

3.1 ALTERIDADE

Já afirmamos que a base do pensamento filosófico de Levinás, considerando a ética como filosofia primeira, é a relação com o outro. Mas quem ou o quê seria este outro? Seria o próximo, como comumente entende a linguagem cristã? Seria um exercício de tolerância no contexto de pluralidade social? Ao falar do outro, Levinás refere-se à alteridade entendida como um “totalmente outro”, aquele com o qual não é possível identificar-se, projetar-se. Que não cabe nos padrões preestabelecidos de conceitos, de totalidade. Nas palavras do autor, “a alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de *entrada* na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente” (LEVINÁS, 1988, p. 24). Para melhor explicar-se, Lévinas apresenta a figura do estrangeiro: que me incomoda em minha casa e sob o qual não tenho poder, que não pertence ao meu povo, no qual não me reconheço. Assim, a alteridade, o absolutamente outro não é um número comigo, não constitui um nós, mas permanece no seu aspecto essencial, um absolutamente outro, plenamente diferente.

O “totalmente outro” escapa à totalidade. Aqui emerge a crítica de Levinás aos sistemas que prendem o outro em tematizações, em conceitos, em enunciados, de alguma forma anulando as diferenças para estabelecer padrões de inteligibilidade. A totalidade é a redução do outro ao Mesmo, ou seja, o enquadramento deste a um elenco de conceitos sobre o qual se tem o poder. Quando o Outro é abordado pela inteligência, a alteridade se esvai e a liberdade do cognoscente não permite que o conhecido se manifeste (LEVINÁS, 1988, p. 29-30).

Herdeiro da linguagem fenomenológica, Levinás entende que o outro é a escapatória do *il y a*, que condena o humano ao sem sentido.

Daí outro movimento: para sair do ‘há’ não é necessário pôr-se, mas depor-se; fazer um acto de deposição, no sentido em que se fala de reis depostos. A deposição da soberania pelo *eu* é a relação social com outrem, a relação des-inter-essada. Escrevo-a com três palavras para realçar a saída do ser que ela significa. Desconfio da palavra ‘amor’, que está estragada, mas a responsabilidade por outrem, o ser-para-o-outro, pareceu-me desde essa época parar o rumor anônimo e insignificativo do ser. É sob a forma de uma tal relação que me surgiu a libertação do ‘há’. Depois de isto se me ter imposto e se ter clarificado no meu espírito, já não falei, nos meus livros, do ‘há’ por si mesmo. Mas a sombra do ‘há’ e do não-sentido parece-me ainda necessária como a própria prova do des-inter-esse (LEVINÁS, 1982, p. 43).

Isso porque o outro nos interpela e exige uma resposta a partir de sua revelação no rosto que é a forma com que o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia de Outro em mim (LEVINÁS, 1988, p. 37). O rosto rompe com a totalidade porque “ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria” (LEVINÁS, 2003, p. 78). O rosto é “exposição pura, extradição sem defesa, sem cobertura” (LEVINÁS, 2004, p. 215). É o exceder a totalidade, ultrapassa a inteligibilidade.

O rosto fala e impele a uma resposta, porque está nu, é indefeso e ao mesmo tempo traz em si um mandamento “Não matarás” “e eu que sou eu, mas enquanto ‘primeira pessoa’, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo” (LEVINÁS, 2003, p. 80). Neste sentido, Levinás argumenta sobre o apelo pela vida que o rosto descortina, especialmente no rosto daquele que é totalmente outro, por isso, insiste as relações não se reduzem apenas ao eu e o outro. Há sempre um terceiro que também interpela, que é o outro do outro.

O eu, primeiramente enquanto responsável pelo outro e o terceiro, não pode ficar indiferente a suas interações e, na caridade com um, não se pode eximir de seu amor pelo outro. O eu (moi), o eu (je), não se pode ater à unicidade incomparável de cada um, que o rosto exprime (LEVINÁS, 2004, p. 293).

Este terceiro pode desequilibrar a relação, pois entre eu e o outro, eu me coloco a serviço e não haveria erro, nem conflitos. Entretanto, o terceiro também espera ser servido e no servir a um, posso desagradar a outro. Nesta relação, entra a questão da justiça “que comporta julgamento e comparação” (LEVINÁS, 2004, p. 144) e que pressupõe um juiz. Ao falar de justiça, Levinás pensa no papel do Estado e até admite alguma violência por parte dele na manutenção da justiça, visto que considera que a relação vai além do face-a-face.⁹

A presença do terceiro, totalmente outro, exige uma resposta de deposição absoluta do “eu”, para colocar-se a serviço do outro, particularmente do que, não identificado comigo e com meu grupo, apresenta-se em desvantagem. Disso, decorre a responsabilidade.

⁹ Não sendo possível neste estudo aprofundar a questão da justiça e o papel do Estado na perspectiva de Levinás, recomenda-se a leitura de LEVINÁS, Emmanuel. **Entre nós**. Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004. 3 ed, pp. 144-149; PIVATTO, P. S. **Responsabilidade e justiça em Levinás**. Porto alegre: Veritas, 2001, v. 46, n. 2, p. 217-230.

3.2 RESPONSABILIDADE

A responsabilidade é a resposta da interpelação do rosto do outro que se encontra como um privilégio, uma porta para a transcendência¹⁰. Uma resposta ao Infinito. Cabe lembrar que o Infinito está para além do ser. Não pode ser contido na totalização. O infinito é o rosto do outro que me interpela. É também o Bem¹¹ que me elege e faz responsável. Desta forma, a responsabilidade, provém de uma eleição, ou seja, antecede a própria identidade, porque responde ao Infinito.

El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener (LEVINÁS, 2003, p. 183)¹².

Na obra “De outro modo de ser ou para além da essência”, o autor destaca que a responsabilidade traz em si um paradoxo: é uma obrigação, cuja origem não está em mim, ou seja, não surge de um comprometimento assumido por mim mesmo, mas vem como um apelo e me lança para fora, num movimento de saída de mim. A responsabilidade é a estrutura fundamental da subjetividade (LEVINÁS, 1982, p. 87) porque ao fazer-me responsável pelo outro, encontro a mim mesmo. Na dinâmica de saída de mim, da deposição, encontro meu propósito.

Este movimento me faz responsável pelo outro em total gratuidade. Levinás fala da “primo-genitura”, do sentir-se mais responsável que os outros, do dar o primeiro passo (LEVINÁS, 1982, p. 92) e da “responsabilidade pelo outro até morrer pelo outro” (LEVINÁS, 2004, p. 222). Tal implica a gratuidade absoluta, a ponto de entender que o outro, mesmo se considerado responsável por mim, não me dá o direito de lhe exigir nada. Ou seja o problema da responsabilidade do outro é dele. Não se espera a recíproca, por isso “sou sujeição a outrem. E sou ‘sujeito’ essencialmente neste sentido” (LEVINÁS, 1982, p. 90).

¹⁰ Segundo Pergentino Pivatto, Levinás tem três compreensões diferentes do termo transcendência, o que nos referimos aqui é a transcendência como Rosto que “acontece no horizonte do mundo e se tece nas relações inter-humanas. Para tanto, é mister que o Outro seja relacionado com o Infinito e acolhido em sua alteridade irreduzível pela intencionalidade da ideia do Infinito ou como desejo” (PIVATTO, Pergentino. A majestade do Outro. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. [on-line]. Edição 277. São Leopoldo: Unisinos, out. 2008, pp. 16-21. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/277>. Acesso em 15 out. 2017).

¹¹ Em nota, Levinás explica o Bem como sendo a anterioridade do amor (LEVINÁS, 2003, p. 55). O mesmo que Infinito que também pode ser entendido como Deus (LEVINÁS, 1982, p. 97).

¹² “O termo *Eu* significa *eis-me aquí*, respondendo por tudo e por todos. A responsabilidade para com os outros não é apenas um retorno sobre si mesmo, mas uma tensão exasperada, que os limites da identidade não podem conter” (Tradução própria).

A responsabilidade chega à substituição: “responde até expiar pelos outros” (LEVINÁS, 1982, 92). Para o pensador, é justamente isso que significa “de outro modo que ser”, o total des-inter-esse, a plena doação de si em resposta ao rosto que é o outro. Levinás fala em termos de significação em que a subjetividade é como que o contrário do ser, mas o transcender, o engajamento para substituir a todos, tornando-se suporte da humanidade.

Ainda em “*De outro modo que ser o más alla de la esencia*” (2003, p. 47), Levinás lembra que a vida em sociedade implica em uma constante busca por seu próprio espaço. As relações são inevitáveis, e com elas as tensões, uma vez que a existência é sincrônica. Neste contexto, o “outro modo que ser” surge como possibilidade de constituir-se verdadeiramente humano, em total gratuidade e responsabilidade pelo outro. Desta forma, quanto mais respondo, mais me sinto impelido a responder a ponto de abdicar dos direitos para atuar na caridade. Essa caridade, entretanto traz em seu bojo a justiça.

Assim, a justiça e a lei chegam a um ponto crítico na determinação da visão pluralista da sociedade de Lévinas. A justiça consiste em um exame da condição de interpretação e aplicação de leis a casos particulares. A lei está engastada no relacionamento face a face e em todos os arranjos sociais das outras pessoas anônimas. As necessidades que surgem nessas situações sociais devem ser satisfeitas pela lei, especialmente a exigência da outra pessoa ao pedir responsabilidade por parte do eu e a exigência do eu pedindo justiça nessa responsabilidade (HUTCHENS, 2007, p. 154).

Levinás admite a intervenção do estado na regulação das relações. A justiça¹³ admite juízes e também algum tipo de violência, enquanto coloca certo “limite para minha responsabilidade” (LEVINÁS, 2004, p. 145). A justiça é também o cuidado com o terceiro com o qual nem sempre me relaciono diretamente. É o mundo de cidadãos e não apenas do contato face a face.

A responsabilidade é resposta ao Rosto que me interpela e me dirige o imperativo “não matarás”. A isto Levinás entende a não indiferença para o mais fraco, o mais pobre, o mais indefeso. Para ele o outro não é aquele a quem escolho com relação a mim, mas aquele por quem sou responsável de não deixar morrer, ou seja, de não cair no esquecimento, no isolamento (LEVINÁS, 2004, p. 144-145).

¹³ Não sendo o foco deste estudo o tema da justiça, é importante destacar que a violência do estado é considerada admissível por Levinás quando a negociação pela palavra se faz impotente (Cf. LEVINÁS, Emmanuel. **Entre nós**. Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004. 3 ed, p. 145-146).

Desta forma a responsabilidade é um apelo à doação de si e comprometimento com a humanidade.

3.3 A LINGUAGEM

Ganha importância no pensamento de Levinás a linguagem. Esta não é entendida apenas como o ato de falar, mas implica na expressão por palavras, por silêncio, pelo rosto. É pura comunicação. Assim, a linguagem é o acontecimento do ser, a forma de mostrar-se e que exige a resposta dada na responsabilidade. Vai para além do enunciado, que aprisiona em conceitos transformando o outro em um mesmo.

A linguagem desempenha de facto uma relação de tal maneira que os termos não são limítrofes nessa relação que o Outro, apesar da relação com o Mesmo, permanece transcendente ao Mesmo. A relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de ‘eu’ – de ente particular único e autóctone – sai de si (LEVINÁS, 1988, p. 27).

A linguagem é ética, porque constitui a palavra profética que é a resposta dada no movimento de transcendência do Mesmo. A linguagem é o gesto de saimento. Estar sempre em saída significa estar em constante exposição de si, sempre respondendo.

Em “Totalidade e infinito”, Levinás aponta para o valor da palavra, da comunicação que forma comunidade, que é ensinamento, que é relacionamento, revelação. Para ele, a palavra, na dinâmica do frente a frente, é expressão do rosto e ultrapassa a condição de simples ato tornando-se linguagem, ou seja, essência da expressão (LEVINÁS, 1988, p. 180).

Em “Outro modo de ser ou para além da essência” (2004, p. 48-51), o Dizer e o Dito se contrapõe, visto que o Dito, encerra em conceitos o outro, enquadrando-o na totalização. Desta forma o Dizer, vai além dos enunciados para abrir-se a outro modo de ser, ou seja, em constante movimento de saída. Por isso, o Dizer é ético.

A ética enreda a relação com o Outro que se dá por meio da linguagem. Logo, a linguagem é entendida como alteridade e transcendência. É diferente de discurso porque a retórica não aborda o outro de frente, mas de viés. Abordar de frente é apresentar o rosto, considerar o Outro. A retórica aborda e solicita o sim, corrompe a liberdade, por isso, é violência, injustiça.

A linguagem, longe de supor universalidade e generalidade, torna-as apenas possíveis. A linguagem supõe interlocutores, uma pluralidade. O seu comércio não é a representação de um pelo outro, nem uma participação na universalidade, no plano comum da linguagem. O seu comércio, di-lo-emos desde já, é ético (LEVINÁS, 1988, p. 60).

A linguagem também supõe que o outro é o mestre que o totalmente outro é o único que me pode ensinar. Logo responsabilidade e linguagem se sobrepõem de forma que as relações se fazem por meio da comunicação quando esta não se limita ao discurso.

3.4 A PRIMAZIA DA ÉTICA

Em linhas gerais, Levinás denuncia mecanismos de totalidade que impedem que a relação com o outro sejam pautadas na gratuidade. Sistemas de totalidade atuam a partir do poder, do domínio, da violência. Tal violência restringe a capacidade de transcender e tornar-se mais humano. Esta relação pode acontecer mesmo entre os muros da escola, pois esta, não raramente, pode ceder a tentação de dogmatismos, patrocinados por sistemas de pensamento que buscam colocar tudo sob domínio, mediante a conceitualização.

Levinás apresenta a ética como filosofia primeira privilegiando as relações, a alteridade, ao contrário da fenomenologia que dirige sua atenção para a ontologia. Esta corre o risco de fechar-se na pretensão de tudo abarcar (LEVINÁS, 1988, p. 30). Privilegiando a ética, Levinás busca a superação de modelos de pensamento opressores colocando no centro da discussão o outro e sua necessidade de ser acolhido.

O acolhimento de outrem é *ipso facto* a consciência da minha injustiça – a vergonha que a liberdade sente por si própria. Se a filosofia consiste em saber de uma maneira crítica, ou seja, em procurar um fundamento para a sua liberdade, para a justificar, ela começa com a consciência moral em que o Outro se apresenta como Outrem e em que o movimento da tematização se inverte (LEVINÁS, 1988, p. 73).

Assim, a ética está diretamente ligada ao rosto do outro como apelo e resposta, de forma que tornar-se humano é ir para além da essência e sair de si na gratuidade total assumindo a responsabilidade pelo outro até as últimas consequências. É a busca da totalidade que prende o outro em delineamentos conceituais limitando a possibilidade de expressão sem preconceitos, sabendo-se acolhido e digno de resposta.

Desta forma, Levinás entende que somente a ética é capaz de suplantar processos de totalização próprios da ontologia. Ela possibilita a relação com o totalmente Outro, baseado no respeito e na responsabilidade, ultrapassando os processos de tematização e conceitualização.

4 EDUCAÇÃO E SUPERAÇÃO DA VIOÊNCIA

O Atlas da Violência 2017 aponta para aumento alarmante do número de homicídios no Brasil, especialmente entre jovens pobres, negros e com baixa escolaridade. Esclarín (2006, p. 36-50) denuncia ainda a “cultura da violência” que se manifesta na superexploração no trabalho, no lar através do machismo, o cerceamento das culturas tradicionais e a exploração da natureza, a violência, por vezes, incentivada e comercializada nos meios de comunicação. A isso, pode-se acrescentar a política marcada pela corrupção, massificação e manipulação.

As diversas formas de violência se fazem sentir também na escola com relatos de agressão física a professores e estudantes, racismo, homofobia, intolerância religiosa, exclusão de várias formas. A polarização de opiniões, na maioria das vezes, fundamentada em argumentos rasos, tem dado margem a trocas de agressões verbais e de campanhas pré-conceituosas nas redes sociais, espaço frequentado cotidianamente por estudantes.

A escola, como humanizadora, como preconizara Hanna Arendt (2005), lugar de construção e compartilhamento de conhecimento, colaboradora no processo de inserção social, vê-se influenciada e influenciando neste contexto de difícil convívio, seja pela intolerância às diferenças, seja pela criminalidade diretamente ligada aos processos de exclusão social ou de drogadição. Disso surgem questionamentos acerca de que resposta a escola pode dar atuando para transformar tal realidade.

Enquanto formadora de opiniões e comprometida com a educação integral, a escola não pode passar ao largo às diversas formas de violência que se contrapõem às relações humanas. Recorrendo às teorias de Girard e Lévinas, propomos algumas reflexões acerca de como a educação pode contribuir para a superação da violência, nas suas mais diversas formas.

4.1 CONSCIENTIZAR

As razões da violência é questão frequente entre homens e mulheres que dia a dia convivem com a insegurança em meio a contextos de diferentes formas de hostilidade e ofensivas. Segundo a reflexão de René Girard, a violência nasce do desejo, gerando a rivalidade que produz ciclos de violência retroalimentados pelo mimetismo, ratificados por algumas instituições. Em seu entendimento, a violência está presente entre os grupos humanos gerando a necessidade de criar

mecanismos de justificação e/ou regulação desta. Dentre estes mecanismos, a religião¹⁴ seria um dos primeiros experimentos e que teria sustentado, ou ainda o faz, por séculos sistemas sacrificiais que legitimaram assassinatos e exclusões.

A institucionalização por meio de ritos refreia, mas não suprime a violência, envolvida e envolvendo em uma órbita dependente. Girard entende que uma das saídas deste círculo vicioso é possível mediante a tomada de consciência deste mecanismo mimético. O mimetismo é inconsciente e quanto mais o é, mais determina a ação da pessoa sem que ela possa avaliar as próprias atitudes, ponderando as reais motivações de seus atos. Isso requer olhar crítico para o próprio desejo mimético e também para com o sistema que confirma e convalida a eleição de vítimas como se sua execução ou exclusão fosse um mal menor e inevitável. São dois aspectos diferentes a serem analisados: a responsabilidade pessoal e a dinâmica social.

Na tarefa de entender o âmbito individual e social, há que se considerar o lugar que cada um ocupa no ciclo violento. No entender de Girard (2004), os personagens podem ser descritos como o acusador, a multidão e o bode expiatório.

No lugar do acusador está aquele que deseja o que o outro deseja, cultivando em si mesmo a rivalidade mimética. O acusador, aos poucos, culpa a vítima convencendo a si mesmo, à própria vítima e aos demais, de que ela é a origem do mal, ganhando assim o apoio da multidão. Nesse processo, a violência passa a ser justificada e ratificada socialmente, de forma que se cria um sistema sacrificial que isenta de culpa o sacrifício humano, passando do plano individual para o plano social. Alguns pensadores, por exemplo, remetem ao sistema econômico que permite a existência de grande massa da população na miséria alegando ser uma consequência inevitável do desenvolvimento econômico¹⁵.

De outro lado, está o bode expiatório, que assume para si a culpa e aceita ser sacrificado para o “bem” da comunidade. Ao fazê-lo, mantém o sistema sacrificial e

¹⁴ Embora não seja o intuito deste trabalho refletir sobre a questão religiosa, cabe lembrar que Girard toma como ponto de partida de sua análise textos literários e mitos, bem como estudos da antropologia de tribos e grupos humanos primitivos que relatam a culpabilização de um indivíduo a partir de argumentos baseados em crenças religiosas.

¹⁵ Sobretudo pensadores latino americanos compartilham desta visão na busca por interpretar a teoria mimética de Girard à luz da realidade de opressão do seu continente (Cf. ASSMANN, Hugo (Ed.). **René Girard com teólogos da libertação**. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis: Vozes, Piracicaba: Unimep, 1991).

valida a necessidade da violência, assumindo para si uma culpa que não é sua, mas se originou no desejo mimético. A vítima aceita sua culpabilidade porque compartilha dos mesmos valores de seus juízes (GIRARD, 1996, p. 54). Assim, ela confirma o sistema sacrificial aceitando passivamente seu “destino”, permanecendo, quando não sacrificada, na marginalidade.

A multidão, além dar legitimidade ao processo pela unanimidade, confirma os estigmas sociais favorecendo a exclusão. Tende a interpretar as diferenças como mal social alimentando os estereótipos de perseguição. Outro papel interessante da multidão é o de que ela obriga a autoridade a posicionar-se pela força de seu “barulho” ou violência. É interessante pensar também que a multidão se compõe de pessoas que se deixam contagiar sem refletir as razões que as fazem estar ali. A multidão corre o risco influenciar sem saber ao certo a origem da causa que defende.

A educação que fomente a reflexão e o pensamento crítico acerca das realidades sociais será bastante útil se puder também conduzir à reflexão acerca do lugar que cada um ocupa nos processos sociais de violência. Trata-se de ponderar as próprias motivações e opiniões. Compreender as próprias intenções, considerando o desejo mimético, bem como os mecanismos que sustentam e justificam a violência nos grupos humanos, especialmente quando se faz parte dele. São entendimentos que contribuem para avaliar as próprias ações, os próprios pensamentos e pesar em que medida se é também, sustentáculo do círculo violento.

O conhecido “conhece-te a ti mesmo” se mostra atual e necessário para a superação do mimetismo¹⁶. Retomando o ciclo de violência mimética, que parte do desejo imitativo, partindo para a rivalidade mimética e a crise mimética que culmina com o sacrifício ou a exclusão, a tomada de consciência em qualquer um destes passos é imprescindível para refrear a violência, pois coloca em questão as próprias atitudes e suas razões. Para além das intenções e emoções, partindo dos princípios de Girard, é necessário perceber qual o grau de mimetismo, ou seja, de imitação do desejo que gera a violência para atuar pela não violência a partir da sua raiz. Ora, é próprio do ser humano refletir sobre os próprios atos. Entretanto, isso se aprende,

¹⁶ Importante lembrar que Girard também aponta para o caráter positivo do mimetismo, afirmando que é responsável pela adaptação e assimilação da cultura, o que se faz necessário para a vida em sociedade (Cf. GIRARD, René. **Los orígenes de la cultura**. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha. Editorial Trotta: Madrid, 2006, p. 53).

exercita, aperfeiçoa. Girard (2004, p. 57) afirmara que a não consciência do mecanismo mimético é que torna a pessoa refém dele. Ele insiste que “submergido pelo mimetismo, o sujeito perde consciência de si mesmo e de seus fins. Em vez de rivalizar com este modelo, ele se transforma em sua marionete inofensiva” (GIRARD, 2004, p. 189-190). Assim, a multidão sustenta processos vitimários sem ao menos se dar conta de quais valores defende.

Não é incomum que adolescentes, por exemplo, se envolvam em grupos que promovem violência contra outros grupos ou direcionada a uma pessoa apenas. Abrir os horizontes para perceber quais são as razões, ou a inexistência delas, para a escalada da violência e suas consequências é outra contribuição importante do processo educativo.

Outra tomada de consciência importante é da inocência da vítima. Para Girard (2004) o termo bode expiatório “refere-se a um mecanismo de vitimização verdadeiramente arbitrário, mas não apercebido como tal, que fornece uma chave para a interpretação dos textos quase míticos da perseguição mistificada” (GIRARD, 2002, p. 43). A inocência da vítima é que o torna um bode expiatório, mas isso nunca é reconhecido na ótica dos linchadores, esta tarefa é feita pela desmistificação, trabalho filosófico da educação. A revelação desmascara e põe em crise todo o processo de representação persecutória, pois coloca em cheque as causas da violência.

Por fim, tomar consciência das raízes da violência em si e nos grupos humanos, reconhecer seu papel nos processos vitimários e violentos é tarefa da educação no processo de ampliação das relações sociais. Através da tomada de consciência das próprias motivações e atos, é possível romper ciclos de violência. Questionar os estigmas sociais, conhecer melhor quem são os que se encaixam no papel de bode expiatório para perceber melhor em que medida a vítima está para imolação ou deve ser inserida na sociedade é também exercício do pensar criticamente sobre si mesmo e sobre o mundo.

4.2 FAZER-SE “OUTRO”

A violência, a que nos referimos, se dá no âmbito das relações humanas. Manifesta-se na violência física e verbal, na indiferença e nos preconceitos. Querer dominar, sujeitar o outro à mesma forma de pensar e de agir são as formas de

tiranias denunciadas por Levinás. Seu conceito de alteridade ajuda a aprofundar a questão da superação da violência a partir da tomada de consciência do Outro, completamente diferente de mim.

Girard apresenta o desejo mimético, o desejar o que o outro deseja, ou seja, querer ser o outro ou como ele. Em outra linha de pensamento, Levinás fala da ilusão de acreditar que o outro é um outro eu, como se a imitação fosse a regra, apresentando assim, outra forma de violência, com outra origem.

Para Levinás, o reconhecimento de que o Outro não é um outro eu, é um passo essencial para que haja relações humanas. Situações de intolerância entre grupos distintos mostram a compreensão de que o Outro deve pensar, agir, sentir como eu e o meu grupo, a partir dos meus critérios ou dos meus pares. Essa violência se manifesta, sobretudo, pela indiferença e a exclusão, no fechamento para o diálogo. Segundo ele (1988), a filosofia ocidental pode ser responsabilizada pela totalização, quer dizer, por reduzir o outro a conceitos e temas, enquadrando-o na totalidade, reduzindo-o à ideia, sobre o qual se tem domínio.

Neste sentido, Levinás propõe uma mudança nos processos de conhecimento, de pensamento filosófico (SOUZA, 2012, p. 80). A relação sujeito-objeto, em que o objeto é passivo, manipulado pelo sujeito, reduzido ao Mesmo é criticada e substituída pela alteridade. Entende-se que o modelo de produção de conhecimento, focado em conceitos e enunciados é transferida para as relações humanas, na medida em que a filosofia se ocupa do “ser”.

O ensino é discurso em que o mestre pode trazer ao aluno o que o aluno ainda não sabe. Não opera como a maiêutica, mas continua a colocação em mim da ideia do infinito. A ideia do infinito implica uma alma capaz de conter mais do que ela pode tirar de si. Desenha um ser interior, capaz de relação com o exterior e que não toma a sua interioridade pela totalidade do ser. Todo este trabalho procura apenas apresentar o espiritual segundo a ordem cartesiana, anterior à ordem socrática. Porque o diálogo socrático supõe já seres decididos ao discurso e, por consequência, seres que aceitaram as suas regras, ao passo que o ensino leva ao discurso lógico sem retórica, sem bajulação nem sedução e, por isso, sem violência e mantendo a interioridade do que acolhe (LEVINÁS, 1988, p. 162).

Pela ótica levinasiana, a ação educativa é comunicação, diálogo, e não discurso. No discurso parte-se de princípios e enunciados visando o convencimento, o que pode ser considerado uma forma de opressão. No pensar de Levinás (2003, p. 49), a linguagem ganha importância enquanto comunicação do ser e não como reprodução de teses ou transformação de tudo em conceitos pelos quais se subjuga

o outro. Neste sentido, a reflexão filosófica, e a educação, conduziria ao “infinito”, ou seja, para além de si, para a transcendência, suplantando a totalização.

A superação da “totalidade” é urgente porque ela justifica, ou melhor, corrobora a violência de uns pelos outros. Nestas relações, ou não relações, alguns são considerados “não outro”, por assim dizer, e correm o risco de ser esquecidos, permanecendo como inexistentes.

Esta totalidade permite que um ser livre possa dominar outro ser livre. Se a violação de um ser livre por outro é injustiça, a totalidade não pode constituir-se senão pela injustiça. Mas a injustiça não poderia realizar-se na totalidade amorosa em que o perdão a anula. Só há injustiça verdadeira – quer dizer, imperdoável – em relação ao terceiro. O terceiro é um ser livre com o qual posso cometer injustiça, violentando-lhe a liberdade. A totalidade se constitui graças a outro como terceiro (LEVINÁS, 1988, p. 52).

Na compreensão do filósofo judeu a saída do sistema de totalidade se dá por meio do encontro com o Outro, como Rosto. “No acolhimento do rosto, instaura-se a igualdade” (LEVINÁS, 1988, p. 192). O Rosto pressupõe responsabilidade, é como um clamor, um grito que convida a sair de si e responsabilizar-se pelo outro. Entretanto, a relação entre um tu a tu, pode fechar-se e o terceiro abre os horizontes para a alteridade. Como o terceiro, Levinás propõe o pobre, a viúva e o estrangeiro, categorias provenientes da tradição judaica entendidas quase como que “não outro”, ou seja, aqueles para quem a violência seria justificada. Importante destacar que tais classes de pessoas em nada se assemelham a mim, não são passíveis de qualquer tipo de identificação. Em especial, Lévinas introduz a figura do estrangeiro, para quem, na tradição judaica, não se tem nenhuma obrigação e cuja a existência pode representar até mesmo uma ameaça. A relação com o totalmente outro, exige o movimento de transcendência e pode-se traduzir na defesa de quem sofre as diversas formas de violência.

Além da superação da totalidade, a educação abre horizontes para a percepção do outro não como rival e nem como um igual, mas como alguém que exige uma resposta de solidariedade, de acolhida, de superação de preconceitos. A dignidade humana é colocada acima de enunciados. Levinás (2003, p. 60) chega a

propor que a responsabilidade para com o outro chega ao sacrifício de si mesmo¹⁷ numa relação em que o outro se torna condição para se chegar à paz.

4.3 DOIS PENSADORES, VÁRIOS PENSAMENTOS

Já afirmamos que os pontos de partida de Girard e Levinás são diferenciados. Entretanto, partem de realidades concretas de violência, particularmente da vivida na segunda grande guerra, e buscam dar respostas a problemas que tocam às relações e o agir humano. O primeiro analisa o desejo mimético como disparador dos processos violentos, de forma que a “igualdade” é a busca que leva à rivalidade. O segundo entende que é justamente a ideia de paridade, de equivalência, o causador da agressão, pois busca manter a todos nos mesmos padrões chegando a ignorar os que ficam à margem da uniformização, relegados à indiferença e abandono. Ambos, porém, defendem um processo de tomada de consciência de si e do outro como ponto de partida para a superação da hostilidade.

Girard parte da ideia de ciclos de violência que podem ser rompidos com a verdade, ou seja, o reconhecimento da inocência da vítima e a perversidade do sistema vitimário. Denuncia processos de polarização e o poder da massa na estigmatização de pessoas e grupos humanos considerados culpados ou culpáveis pelos problemas sociais. Por outro lado, Levinás denuncia o quão violento é todo sistema, inclusive a construção do conhecimento, que busca enquadrar pessoas em conceitos e padrões que não permitem reconhecer o outro como realmente é e lhe cerceia as possibilidades de escolher, de crescer, de ser.

Os dois pensadores concordam também ao voltar seu olhar para os mais fracos, para a vítimas, no dizer de Girard, e para o totalmente outro, na compreensão de Levinás. Ambos se referem aos mais desprovidos de condições para defender-se e mais expostos às diversas formas de violência. Embora não utilizem o termo, pode-se falar em solidariedade. Sequeiros (2000), ao referir-se à solidariedade elenca os inúmeros entendimentos da palavra.

Cada pessoa, de acordo com sua própria cultura e seu sistema de valores, dá à palavra solidariedade alguns conteúdos que lhe são significativos e a remetem a outros conjuntos de conceitos que, aparentemente, são

¹⁷ Diferente dos contratualistas que entendem que no contrato social admite-se perder para ganhar algo em troca ou pela possibilidade de convívio, Levinás entende que o *a priori* da renúncia de vantagens não é o que se pode obter em troca, mas o Bem que pressupõe a anterioridade do amor (Cf. LEVINÁS, Emmanuel. **De outro modo que ser o más allá de la esencia**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, p. 59-60).

sinônimos: *justiça, proximidade, adesão, amor, auxílio, gratidão, compaixão*; [...] (SERQUEIROS, 2000, p. 20).

Compaixão e justiça são termos usados por Levinás e Girard. A esta lista, pode-se acrescentar sensibilidade, sacrifício de si, no sentido de renúncia em prol do outro. São elementos presentes nas teorias descritas e que visam promover a superação das diversas formas de violência para que a humanidade possa viver em harmonia. É importante destacar que tais atitudes se voltam para os mais fracos, os que não podem expressar-se. Dar-lhes voz, ser-lhes a voz, ouvir o clamor do seu Rosto é o pressuposto de Levinás para que aja a mudança nas relações humanas que requerem a superação das articulações baseadas no poder de uns pelos outros.

A escola, sem a qual nenhum pensamento é explícito, condiciona a ciência. É lá que se afirma a exterioridade que contempla a liberdade em vez de a ferir: a exterioridade do Mestre. A explicação de um pensamento só pode fazer-se a dois; não se limita a encontrar o que já se possuía. Mas o primeiro ensinamento do docente é a sua própria presença de docente, a partir da qual vem a representação (LEVINÁS, 1988, p. 85-86).

Romper com os ciclos miméticos violentos e caminhar em busca da alteridade, da percepção e respeito ao totalmente outro são caminhos complementares para promover possíveis mudanças sociais, no sentido de relações mais pautadas na ética. Isto implica em dar voz às vítimas e denunciar sua injusta condenação, já que não estão aptas a fazê-lo.

São propostas cheias de esperança, de otimismo e de fé no ser humano. Ora, a educação se faz de esperança. Ao propor um processo de aprendizagem, o professor espera, crê na possibilidade de aprendizagem. A ação educativa se pauta no vir a ser, na potência que é cada pessoa. Se não partir deste princípio não realiza sua missão e já é a violência denunciada por Levinás na negação do outro.

A escola é lugar de exercício de pensamento. Não só. É também lugar de relacionamento, de interação com o conhecimento, mas também entre pessoas diferentes. Estas relações são também o reflexo e o ensaio, das relações vividas na sociedade. Problematicar tais relações, ampliando horizontes em constante diálogo com questões sociais, com narrativas históricas e dados atuais são caminhos para a solidariedade e paz. A escola tem papel preponderante na formação do cidadão ético, capaz de conviver e ser sensível e responsável pelo outro, dando-lhe espaço para expressar-se. Para tanto, precisa ser, primeiramente, ela mesma lugar de convívio harmônico, de acolhida e aceitação das diferenças.

Girard e Levinás apontam caminhos para a educação no sentido da superação da violência, mas o caminho se faz passo a passo. É papel da educação propor, incentivar, indicar como dar o primeiro passo, estando ela mesma a caminho.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tomar consciência de si, das situações e moções para a violência, da tendência à totalização. Tomar consciência do Outro, na sua condição de fragilidade, reconhecendo sua inocência. São duas coincidências do pensamento de René Girard e Emmanuel Levinás, entre outras que podem ainda ser aprofundadas, que podem contribuir diretamente para a educação. Conscientizar, mais do que reter informações, é grande colaboração da educação, especialmente quando se fala em filosofia. Entretanto, se permanecer apenas no âmbito da teoria, não há de gerar efetivas transformações.

O exercício de perceber em si as moções violentas, o desejo que gera rivalidade, o desrespeito ao outro na sua condição de totalmente diferente se faz nas relações concretas vivenciadas na própria sala de aula ampliando-se para a escola, nas relações entre turmas e “tribos”. A sensibilidade para o mais fraco e desprotegido, o mais pobre ou mais ressentido por sua condição social e familiar também se aprende nas relações entre os pares e com os educadores.

A contribuição dos pensadores citados e outros que abordam temas referentes à violência, nas suas mais variadas formas, se estudados apenas como teorias, propostas por homens do saber distantes do contexto real da escola, pouco contribuirão para a superação da violência.

Neste sentido o ambiente da escola precisa ser diferenciado. Antes mesmo de propor metodologias para a sala de aula, a conscientização começa pelo clima de relações que se vivencia na escola. Uma escola participativa, leva em conta as diferentes opiniões, dialoga, busca atender as necessidades de todos, especialmente dos mais vulneráveis. Na consideração do totalmente outro todo tipo de rotulação ou atitude de descaso com relação a qualquer estudante já é violência que precisa ser combatida, pois pode culminar na eleição do bode expiatório que, embora não seja literalmente sacrificado, sofrerá as consequências da estigmatização que lhe diminui os espaços de crescimento humano e cognitivo.

As relações com autoridade, se marcadas pelo autoritarismo, por exemplo, não abrem espaço para que o outro se manifeste, se expresse. O princípio de que o outro é apenas mais um eu, faz com que os processos pedagógicos permaneçam comprometidos pela incompreensão, pois parte-se do princípio de que todos

aprendem pelas mesmas vias e pensam da mesma forma, ou seja, estão enquadrados em modelos.

Levinás, ao denunciar os sistemas de totalização nos sistemas filosóficos ocidentais, também dirige à educação questionamentos acerca dos dogmatismos e uniformizações presentes nos processos educacionais promovidos nas escolas brasileiras. Formas de violência velada, que nem sempre estão estampadas nos jornais, mas que requerem a atenção dos profissionais da educação, pois impedem o pleno desenvolvimento dos estudantes.

A partir das reflexões de Lévinas e Girard, a compreensão acerca das formas de violência que, embora culminem na agressão física, iniciam e se manifestam de formas sutis, o que na linguagem clássica pode-se chamar de paixões, deve começar pela própria instituição escolar. Reconhecer como propõe a aprendizagem, como considera cada estudante, cada colaborador, perceber quem ou quais são os bodes expiatórios que concentram as desculpas para a não acolhida e não qualidade do trabalho são passos para a construção da cultura da não violência no contexto escolar.

Somente em um ambiente não violento é que se pode conscientizar e discutir as causas das diversas formas de agressão presentes na sociedade para poder transformá-la. A aprendizagem para a paz, a solidariedade, o cuidado com o mais vulnerável inicia-se com a reflexão acerca da prática cotidiana. Se não, permanecerá um discurso vazio de sentido no mundo em que as relações se pautam na coisificação da pessoa humana.

REFERÊNCIAS

ALISON, James. Uma fé para além do ressentimento. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo, n. 393, ano XII, pp. 11-14, 21 abr. 2012

ARENDT, Hannah. A crise na educação. In: **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 3ª reimpressão da 5ª ed. de 2000. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ARISTÓTELES. **Poética**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

ASSMANN, Hugo (Ed.). **René Girard com teólogos da libertação**. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis: Vozes, Piracicaba: Unimep, 1991.

BÍBLIA. Português. **Tradução da CNBB**. 10 ed. Brasília: CNBB; São Paulo: Canção Nova, 2010.

COSTA, Márcio Luiz. **Lévinas**. Uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2000.

ESCLARÍN, Antonio Pérez. **Educar para humanizar**. São Paulo: Paulinas, 2006.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

GIRARD, René. **A voz desconhecida do real**. Uma teoria dos mitos arcaicos e modernos. Lisboa: Instituto Piaget, 2002a.

GIRARD, René. **Cuando empiecen a suceder estas cosas...** Conversaciones con Michel Treguer. Madrid: Ediciones Encuentro, 1996.

GIRARD, René. **Eu via Satanás cair do céu como um raio**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002b.

GIRARD, René. **Los orígenes de la cultura**. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha. Editorial Trotta: Madrid, 2006.

GIRARD, René. **O bode expiatório**. São Paulo: Paulus, 2004.

HUTCHENS, Benjamin C. **Compreender Lévinas**. Petrópolis: Vozes, 2007.

LEVINÁS, Emmanuel. **De outro modo que ser o más allá de la esencia**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

LEVINÁS, Emmanuel. **Entre nós**. Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004. 3 ed.

LEVINÁS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Diálogos com Philipe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982.

LEVINÁS, Emmanuel. **Humanismo del otro hombre**. Chalco: Siglo Veintuno Editores, 2009.

LEVINÁS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.

PIVATTO, Pergentino. A majestade do Outro. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. [on-line]. Edição 277. São Leopoldo: Unisinos, out. 2008, pp. 16-21. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/277>. Acesso em 15 out. 2017.

SERQUEIROS, Leandro. **Educar para a solidariedade**. Projeto didático para uma nova cultura de relações entre os povos. Porto Alegre: Artimed, 2000.

SOUZA, José Tadeu Batista de. Alteridade e educação em Levinás. In: **Perspectiva filosófica**. Recife, v. II, n. 38, ago./dez. 2012.

VINOLO, Stéphane. A teoria apocalíptica de Girard. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo, n. 393, ano XII, pp. 15-19, 21 abr. 2012